



TITLE:

Une problématique dans le fragment
<<Infini rien>> : le rôle du corps pour l'accès
à la foi selon Pascal

AUTHOR(S):

YAMAJO, Hirosugu

CITATION:

YAMAJO, Hirosugu. Une problématique dans le fragment <<Infini rien>> : le rôle du corps pour l'accès à la foi selon Pascal. 仏文研究 1998, 29: 33-51

ISSUE DATE:

1998-09-01

URL:

<https://doi.org/10.14989/137878>

RIGHT:

Une problématique dans le fragment « Infini rien » : le rôle du corps pour l'accès à la foi selon Pascal

Hirotsugu YAMAJI

Pascal, très conscient, dans son apologétique, de la difficulté pour l'homme de croire en Dieu, se donne pour tâche de convertir les incroyants. Souvent, il remplit les feuilles destinées à l'apologie de réflexions théoriques sur la question de la malheureuse obstination humaine. Pourquoi l'homme ne peut-il accorder foi à l'Être universel dont l'existence est évidente ? La théologie rend compte de l'une des raisons : ce sont les passions s'enracinant dans l'être tout entier de l'homme qui empêchent l'amour pour son Créateur. C'est la nature corrompue, après la chute, de la créature qui explique son incrédulité, qui s'associe pourtant aux croyances superstitieuses dans des objets minimes et de peu de valeur. Pascal s'indigne :

Lui seul est son véritable bien. Et depuis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui tenir en place : astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvres, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste¹.

Or, cette explication, appartenant justement à ce que la religion exige de croire, ne peut persuader les incroyants : elle ne peut être pour eux une raison de croire en ce « seul et véritable bien ». L'une des originalités de l'apologie de Pascal consiste en ce qu'il considère le problème de l'éloignement de l'homme pour Dieu en se mettant dans la position des libertins : ceux-ci, qui refusent l'interprétation théologique, pourraient accepter une explication hors du cadre du *credo*. Nombre d'observations sur l'homme, qu'on pourrait qualifier d'empiriques dans les *Pensées* convergent pour conclure à l'impuissance de la raison humaine : « Plaisante raison qu'un vent manie et à tous sens !² ». La justice provisoire, la vérité impure et le bien omniprésent que l'homme se contente d'apprécier, témoignent de son insuffisante capacité de connaissance³ : l'origine de ces phénomènes, l'une des « raisons des effets », n'est autre chose que leur épistémologie imparfaite, qui ne leur permet point de percevoir le seul être juste, vrai et bon qu'est Dieu lui-même.

Ainsi, Pascal attribue le problème de l'incroyance naturelle de l'homme à la question de la connaissance humaine. Dès lors, l'argument pascalien de la raison impuissante de l'homme

prend une signification stratégique dans l'apologie. Si les incroyants convenaient de l'impossibilité théorique de la connaissance de Dieu pour la nature humaine, ils accepteraient que le seul moyen d'atteindre Dieu soit la croyance : « par la foi nous connaissons son existence⁴ ». Le cheminement d'accès à la foi commence en effet par l'humiliation. Celle-ci s'avère être « la soumission de la raison », précepte que Pascal conseille d'observer aux libertins qui savent peut-être « douter où il faut » et « assurer où il faut » mais ignorent « où il faut se soumettre »⁵. L'apologiste n'aurait qu'à montrer combien Dieu est aimable et combien de bénéfices la foi en Lui apportera aux croyants.

De la négation de la possibilité pour l'homme de connaître l'être infini et éternel à l'argumentation qui assimile la foi au pari pour l'existence de cet être, auquel l'engagement ne manquerait pas d'apporter aux joueurs un bonheur infini, telle est justement la démarche que présente le fragment « Infini rien⁶ ». Ce fragment, que l'on appelle communément « le pari », a attiré l'attention de nombre de lecteurs, soit croyants, soit incroyants. Peu de passages des écrits apologétiques de la religion expriment avec autant de vivacité et de simplicité la nécessité ainsi que la difficulté de la croyance en Dieu. Le dialogue qui se déroule dans le fragment entre un apologiste et son interlocuteur incroyant est d'autant plus vraisemblable que ce dernier ne se soumet pas facilement à l'argument apparemment judicieux de son ami qui essaie de justifier la nécessité de la foi par le profit possible du « pari ». En effet, le jeu apporterait un grand intérêt aux gagnants, mais, l'engagement à ce jeu dispenserait-il de la croyance ? Aux yeux de celui qui hésite, le pari ne peut résoudre la difficulté : « je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire⁷ ». Tout lecteur peut retrouver ses sentiments proches des siens dans ceux de l'interlocuteur, probablement hypothétique, de Pascal. La foi restera inaccomplie lors même que sa justice est exprimée de manière persuasive pour la « raison ». Comme l'a aperçu l'apologiste lui-même, la justification démonstrative de la foi, ayant recours à la raison, demeure insuffisante pour initier l'incroyant à croire en la religion. Dès lors, il importe d'expliquer *comment* croire, non pas *pourquoi* croire. L'apologiste insiste sur l'efficacité de la répétition des pratiques exécutées par les fidèles : « Suivez la manière par où ils ont commencé⁸ ».

La discussion autour du pari, partant de la question de la connaissance de l'homme en tant qu'*âme et corps* et parvenant à l'affirmation de la croyance habituelle ou automatique, semble bien révéler un phénomène intéressant et quelque peu étonnant qui concerne la foi et le corps : celui-ci peut assumer, selon Pascal, une certaine fonction pour que l'homme accède à celle-là. En effet, les exercices coutumiers, faisant oublier leur justice intrinsèque, supposent des actes non de l'intelligence, mais de la physique. Le discours du pari exprimant la source de la problématique pascalienne du corps, nous tenterons d'analyser le fragment « Infini rien » afin de voir pourquoi et à quel moment le corps doit intervenir dans la croyance.

Pour examiner l'argumentation de Pascal en suivant sa démarche, qui ne progresse guère de façon linéaire, nous distinguerons en elle trois parties dont chacune correspondrait à peu près à une étape, logique et chronologique :

1° *La nécessité de la foi pour l'homme* (du début à l. 26, p. 468 : « ... aucun rapport à lui. »).

2° *L'argumentation géométrique du profit du pari* (de l. 27, p. 468 : « Qui blâmera donc ... » à l. 2, p. 471 : « ... celle-là l'est. »).

3° *Le moyen de croire* (de la l. 3, p. 471 : « Je le confesse ... » à l. 12, p. 472 : « ... vous n'avez rien donné. »).

1. La nécessité de la foi pour l'homme

La première partie, pour préparer à la situation du pari, explique que l'homme ne peut connaître l'existence de Dieu. En effet, pour que le jeu s'établisse, le résultat doit être inconnu des joueurs. Ici, si l'on gage sur l'existence de Dieu, tout comme si l'on mise sur son inexistence, « il y a pareil hasard de perte et de gain⁹ » : le jeu est comparé avec la situation du lancement d'une pièce de monnaie, « où il arrivera croix ou pile¹⁰ ». Pour expliquer l'incompréhensibilité de Dieu pour l'homme, Pascal rend compte de la différence ontologique entre les deux êtres : la distance entre eux se trouve absolument infranchissable. Ce raisonnement présente deux aspects bien distincts : il s'agit d'une part d'une différence de *dimension* et d'autre part d'une différence de *composition*.

L'homme n'est qu'un point incident par rapport à l'infini que représente Dieu. La finitude sera en effet réduite à « un pur néant » par la présence de l'infinité. Cette opposition est d'autant plus définitive qu'elle s'applique à la dimension morale. « Notre esprit » et « notre justice » égalent le « néant » devant Dieu : « Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini ». Dès lors, « Infini rien », les premiers mots du fragment, figureraient Dieu et l'homme. Cette différence ontologique empêche notre connaissance de l'être infini : de fait, chez Pascal, la condition de la connaissance est définie par l'homogénéité ontologique entre l'objet connu et le sujet connaissant. L'existence et la nature du « fini » sont toutes les deux compréhensibles pour nous, puisque « nous sommes finis et étendus comme lui ». La nature de l'« infini », qui est étendu mais n'a pas de bornes, reste incompréhensible pour l'homme. Enfin, il ne connaît ni l'existence ni la nature de Dieu qui n'a ni étendue ni bornes¹¹. Il faut quelque « rapport¹² » entre le sujet et l'objet pour que la connaissance soit rendue possible¹³.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul *rapport* à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun *rapport* à lui.

Cette qualification de l'homme comme être au « milieu », que l'on remarque dans le fragment

des « deux infinis », confirme la situation désespérante de l'homme pour connaître Dieu : la place du « milieu entre rien et tout¹⁴ » représente la capacité limitée de l'intelligence. Chez Pascal, le statut ontologique détermine le statut épistémologique.

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. [...] Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid, les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons¹⁵.

Sans pouvoir connaître le principe ni la fin des choses, l'homme n'a plus qu'à accepter que ce qu'il connaît soit limité ; il n'aperçoit que « [quelque] apparence du milieu des choses¹⁶ ». C'est Dieu seul qui comprend tout.

Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire¹⁷.

L'homme ne connaît pas Dieu, qui représente les deux infinis : « ces deux extrémités », le « néant » et le « tout », dont « l'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre »¹⁸.

Chez Pascal, le statut *constitutif* de l'être décide également de la capacité épistémologique. Nous ne connaissons pas « les choses » parce qu'elles sont « simples en elles-mêmes » et « nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps »¹⁹. La différence de composition entre le sujet et l'objet empêche la connaissance. Spirituel et corporel en même temps, l'homme ne connaît pas les objets purement corporels ni les objets purement spirituels : « comment connaîtrions-nous nettement les substances spirituelles, ayant un corps qui nous aggrave et nous baisse vers la terre ?²⁰ ». Cette composition se présente comme une énigme insoluble. Ce mélange d'esprit et de corps,

C'est [...] la chose qu'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être²¹.

Cette énigme nous conduit à la question de notre identité. Tout ce qui constitue le « moi » ne sont que des « qualités » changeantes. On ne peut trouver une « substance²² » qui ne reste constante ni dans le corps ni dans l'esprit. Même si on ne sait si l'âme est mortelle ou non²³, l'être composé de l'âme et du corps demeure transitoire.

Qu'est-ce que le moi ?

[...] Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ?²⁴

De fait, dans le fragment « Infini rien » également, une liaison de l'âme et du corps est responsable de la connaissance limitée de l'homme. « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions ». C'est l'âme « qui pense, qui veut, qui doute, qui sait²⁵ », mais ses fonctions, originellement illimitées et indépendantes de tout, sont orientées selon une certaine inclination par le fait qu'elle s'unit avec le corps. L'âme « raisonne là-dessus », à savoir, à partir de la connaissance de « nombre, temps, dimensions ». Une fois liée au corps, la partie spirituelle de l'homme considère comme acquise « la connaissance des premiers principes comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres ». Cette connaissance est « aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent », car, elle est une des « connaissances du cœur et de l'instinct²⁶ », de ces facultés dont l'origine est le corps. Ces premiers principes sont fondamentaux pour tout raisonnement. La raison ne peut les laisser s'échapper : le corps les trouve et l'âme raisonne, « le cœur » les « sent » et « la raison démontre ensuite »²⁷. Ainsi, on appelle ces fondements de la connaissance « nature, nécessité ». Désormais, celle-ci est le cadre irrévocable de la pensée : « Elle [= l'âme] [...] ne peut croire autre chose ».

Notre limite épistémologique, expliquée par notre statut ontologique, d'une part comme être minuscule et temporel, d'autre part comme être composite de deux substances, se trouve ainsi être une condition inéluctable. Aussi, « selon les lumières naturelles », « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible » pour nous. « Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? » Mais, justement, la mission de l'apologiste est de la poser. Il affirme l'existence de Dieu, car selon lui, « par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire nous connaissons sa nature ». La condition épistémologique humaine déterminée par la « nature » ou la « nécessité », qui, elle, nous est destinée par notre ontologie partiellement corporelle, nous interdit la connaissance de l'être infini. Mais la foi, selon Pascal, nous permet d'atteindre celle-ci. La croyance est exigée des êtres ayant un corps pour qu'ils accèdent à une connaissance des objets à laquelle ils ne pourraient parvenir « selon les lumières naturelles ».

Etant donné qu'il faudrait attendre la gloire, cette claire vision qui n'est permise qu'aux bienheureux²⁸, pour connaître la « nature de Dieu », et que, par la foi, « on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est », la question que l'apologiste doit affronter est précise : c'est l'existence de Dieu.

2. L'argumentation géométrique du pari

C'est à la deuxième étape du fragment « Infini rien » que commence l'argument propre du pari. L'existence de Dieu, n'étant plus objet de connaissance, est objet de croyance. Or, si les chrétiens se contentent de leur foi, l'apologiste est en difficulté pour la justifier auprès des autres. Pourquoi ceux-ci doivent-ils croire en l'existence de Dieu, alors qu'ils n'en ont pas besoin ? Pour l'interlocuteur de l'apologiste, la croyance d'« une sottise » « n'excuse pas ceux qui la reçoivent ». C'est à ce moment que le défenseur de la foi introduit l'analogie de celle-ci avec le pari. Le but de l'apologiste serait de montrer, afin de convertir le libertin, que la foi en la « sottise » satisfait un grand intérêt. Cette comparaison consiste en ce que, pour le jeu comme pour la croyance, la vérité (le résultat) est inconnue de la raison : « La raison n'y peut rien déterminer ».

M. Laurent Thirouin, dans son analyse solide du fragment « Infini rien », montre que la validité de l'argumentation d'ordre géométrique de Pascal, dont il s'agit dans notre deuxième partie du fragment, est indubitable²⁹. Nous ne trouvons aucune raison d'écarter son interprétation en ce qui concerne la deuxième étape que nous avons distinguée dans l'argument pascalien du pari. La principale contribution de M. Thirouin à l'étude de ce texte, dont nombre de chercheurs ont essayé de trouver la cohérence, consiste, semble-t-il, en trois points : la détermination de la nature des calculs présentés par l'apologiste, l'estimation de la valeur du jeu pascalien, la conclusion sur la prise de position recommandée à l'homme dans ce pari.

Dans un premier temps, selon le commentateur, les calculs de l'apologiste supposent pour être résolus ceux de l'« espérance mathématique³⁰ », une théorie qui n'apparaît qu'au XVIII^e siècle, alors que la théorie que Pascal, inspiré par un problème présenté par le chevalier de Méré, s'est appliqué à établir est celle des « partis ». Cette théorie est utilisée pour résoudre la question des « mises à répartir » (ce qui est le sens du « parti ») quand un jeu est interrompu. Toutefois, le calcul de l'« espérance mathématique », en considérant l'importance intrinsèque d'un événement et la probabilité plus ou moins forte qu'il ait lieu, sert à juger de la valeur de l'apport attendu quand le résultat est arrivé. Pour M. Thirouin, « Quelle est la fonction des calculs dans le fragment "Infini rien", sinon de déterminer géométriquement l'espérance mathématique du jeu où l'on parierait pour l'existence de Dieu ? ».

Ensuite, cet auteur, sous la condition du jeu proposée par Pascal, mesure le profit envisagé qu'est l'« espérance mathématique » lorsqu'on gage sur l'existence de Dieu. Les chances de gagner que l'apologiste suppose varient en effet entre $1/2$ (« Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte ») et $1/n$ ($n > 1$) (« un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte »). Or, dans tous les cas, dans la mesure où le paramètre "n" demeure un chiffre fini, à savoir que la possibilité de l'existence de Dieu ne se réduit pas à zéro (ce qui est exclu dès le début du dialogue), le résultat du calcul tend vers l'infini. Car, l'enjeu du jeu est estimé par Pascal comme « infini », ce qui rend évidemment les autres paramètres défectueux. Si la condition du

calcul est qu'« il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini », les éléments à considérer sont les suivants :

mise = 1 vie,
chances de perdre = n ($n > 1$),
enjeu = vie ∞ ,
chances de gagner = 1.

Si l'on accorde que la vie éternelle représente une valeur infinie, avance M. Thirouin, « la question est résolue dès qu'elle est posée ». La valeur d'attente se trouve être égale à l'infini. La participation au jeu s'annonce très avantageuse. L'apologiste a raison de dire : « partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer », c'est-à-dire, il n'y a pas de mise d'assez grande valeur pour que l'enjeu se trouve équilibré avec le risque. Le terme « parti » est défini comme « la juste distribution », et trouver le parti d'un jeu, c'est compenser les hasards en déterminant une juste somme³¹. Dans le jeu proposé par Pascal, on ne peut jamais définir de parti : « Cela ôte tout parti », ce qui devrait être un argument fort efficace pour convaincre l'incroyant de parier.

Cependant, en troisième lieu, M. Thirouin considère ce jeu comme très dangereux à engager. Malgré l'avantage apparemment énorme du jeu, le joueur acceptant sa règle, une fois le jeu commencé, il est pour lui quasiment impossible de l'interrompre : selon la théorie des partis³², quand le parieur quitte le jeu avant qu'il ne s'achève, la part qui lui est remboursée ne sera qu'une somme presque nulle. Celle-ci se trouve être « le temps terrestre qu'il lui reste à vivre, un petit nombre d'années, qu'il n'est même pas nécessaire de connaître avec exactitude et que Pascal, compte tenu des aléas, évalue à dix³³ ». D'ailleurs, comme l'indique *La Logique* de Port-Royal, il faut considérer la probabilité d'un événement pour corriger sa valeur apparente, et cette précaution doit être conseillée aux joueurs³⁴. Il vaudrait donc mieux éviter le jeu pascalien, qui exige de risquer une vie tout entière et dont l'interruption signifierait presque la perte complète de celle-ci : nous sommes autorisés à considérer notre vie actuelle comme le bien suprême. Toutefois, le jeu nous est imposé, répète l'apologiste, peut-être dès notre naissance : « il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué » ; « puisque vous êtes dans la nécessité de jouer » ; « étant obligé à jouer »... Nous n'avons pas la liberté de choisir ou de nous y engager ou de nous en dispenser. La question de parier ou non pour Dieu ne se pose plus. « Le problème se pose plutôt en ces termes : qui interrompra le jeu, Dieu ou l'homme ? Attendra-t-on "l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile" ? Ou préférera-t-on mettre soi-même un terme à ce jeu que l'on n'a pas voulu ?³⁵ » L'option qui nous est appliquée est désormais : soit de continuer à jouer pour attendre un profit énorme mais restant incertain, soit de nous retirer du jeu pour nous contenter du « parti » sûr mais dérisoire qu'est la vie terrestre et très courte. Il faudrait maintenant accorder la remarque de Pascal : « quand on

est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini ».

Cette analyse convaincante de M. Thirouin nous fait reconnaître que la cohérence géométrique de l'argumentation pascalienne du pari est parfaite et que l'attitude la plus conforme à notre intérêt est de *continuer* de parier sur l'existence de Dieu.

3. Le moyen de croire

Ainsi, dès le début de la troisième étape du dialogue, le libertin accepte la pertinence de la démonstration de son interlocuteur : « Je le confesse, je l'avoue » ; mais, il demeure en état d'hésitation à propos du pari : « mais encore... ». Il souhaite connaître le résultat du jeu avant de s'y engager, quitte à tricher un peu : « N'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu ? ». Mais cet espoir s'avère naturellement vain : la possibilité de connaissance de Dieu sans la foi, à savoir avant le pari, était foncièrement exclue dès l'introduction de l'argument. « l'Écriture, et le reste », l'objet proposé par l'apologiste comme le moyen d'accès au « dessous du jeu » n'est effectif qu'aux yeux des croyants. En effet, « Nous sommes au rouet : pour parier sans risque il faudrait un savoir dont on ne bénéficie qu'après avoir parié³⁶ ». Il faudrait d'abord croire en Dieu pour qu'on puisse considérer l'Écriture comme la preuve divine : « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire³⁷ ». Pourquoi le discours de l'apologiste, mathématiquement pertinent et persuasif, reste-t-il inefficace pour la conversion ?

L'apologiste du fragment « Infini rien », se heurtant à l'incroyance de son ami, essaye, au lieu de démontrer la justesse de la foi, de le rendre sensible à l'intérêt de celle-ci en faisant une analogie avec le pari en Dieu. Aux yeux de l'apologiste, il devrait être moins difficile à son interlocuteur d'accepter le pari que la croyance en Dieu. Or, pour le libertin, la perspective assimilant la foi au jeu doit être mise en question. En effet, n'arrivant guère à réduire la différence des deux actes, de parier et de croire, le libertin attribue la cause de son hésitation à son incrédulité. Le décalage entre les deux personnages s'approfondit. L'apologiste dit : *Pariez si vous ne pouvez pas croire*, et le libertin réplique : *Afin de parier, il faut d'abord croire*.

Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche muette. On me force à *parier*, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas. Et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis *croire*. Que voulez-vous donc que je fasse ?

Alors que pour l'apologiste, le pari se substitue à la croyance (ou du moins la précède), le libertin, récusant la synonymie du jeu et de la foi, considère que l'engagement a pour condition la croyance en Dieu : *parier* est quelque chose de plus que *croire*. L'analogie que propose l'apologiste est en échec. De fait, si Dieu existe effectivement, pour qu'il récompense ceux qui

ont parié pour lui, il faut que ce pari s'accompagne d'une certaine disposition mentale (ou d'une certaine pratique qui proviendrait de celle-ci). Dieu, voulant être aimé et pénétrant le sentiment des joueurs, repousserait, tout comme ceux qui le rejettent, ceux qui parient pour lui sans aucune dévotion. Les parieurs de ce jeu particulier doivent être croyants. Ce pari ne se réduit donc plus à un jeu de monnaie ou au lancement du dé. Le pari proposé par Pascal, afin qu'il soit effectif, comme le remarque avec justesse M. Thirouin, exige qu'il soit, « loin d'être pris au hasard », « l'expression même de la conviction ». Sinon, « la métaphore du pari deviendrait [...] absurde puisque les deux décisions que l'homme peut prendre (croire en Dieu, ne pas croire en Dieu) aboutissent nécessairement au même résultat³⁸ ». L'interlocuteur incroyant est bien conscient de ce fait.

La foi, dont l'apologiste a beau souligner la ressemblance avec le jeu, reste foncièrement différente du pari que conçoit le libertin. Le pari du croyant n'est pas celui qui peut être accepté par l'incroyant. L'argumentation mathématique du pari est parfaitement cohérente pour tout le monde, comme nous l'avons vu avec M. Thirouin. Mais, elle ne peut convertir l'incroyant, puisqu'elle n'est autre chose que le discours du grand profit qu'apporterait non le pari, mais la foi en Dieu. Si c'était le jeu de hasard qui apporte un grand profit, « une infinité de vie infiniment heureuse », l'incroyant n'hésiterait pas à tout miser. Mais, dans l'argument du fragment « Infini rien », c'est l'avantage de la foi qui est recherché. Quand l'intérêt de la croyance est expliqué par un croyant, le discours se réduit à une tautologie. Si le libertin refuse ou évite la foi, c'est parce qu'il ne peut croire le fait que celle-ci apportera un intérêt dont il peut reconnaître la valeur. Si la foi apporte effectivement quelque chose de bien, tant que le libertin l'ignore (et seuls les croyants le connaissent), il ne peut être séduit par l'affirmation du croyant. Il importerait, afin que le libertin soit convaincu, que le profit prétendu de la croyance soit véritablement ce qui le ravit. Ici, son doute reste irrésolu même après l'argumentation géométrique de l'apologiste.

L'apologiste expliquait les principes du jeu comme ceci :

il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti : partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut tout renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.

Les éléments que nous avons soulignés dans le passage cité peuvent se reformuler en ces phrases :

- A) La possibilité de l'existence de Dieu n'est pas nulle ;
- B) Si Dieu existe, il peut apporter une vie béatifique et éternelle ;

C) Tout homme est obligé de parier, soit pour Dieu, soit contre Dieu.

Ces trois conditions du jeu sont présentées par Pascal sans aucune explication : elles sont considérées comme des axiomes, vérités évidentes, qui n'ont pas besoin de démonstration. Mais, le joueur, avant de se décider à participer à ce jeu, devrait avoir le droit d'examiner ces conditions à son gré. Il peut douter de la véracité de ces propositions, car ce ne sont des axiomes qu'aux yeux de l'apologiste. Pour que le jeu s'établisse, il faut d'abord que les règles soient reconnues par le joueur. L'acte de foi intervient déjà avant le commencement du jeu.

En effet, les propositions A et B n'appartiennent-elles pas à ce que la religion enseigne, à ce qu'elle présente aux gens comme vérités à croire ? Certains libertins évitent la foi en Dieu, parce qu'ils croient, contrairement au principe A, que Dieu ne peut exister, ou en récusant B, que la vie finit une fois pour toutes avec la mort de la chair. Quant à la proposition C, répétée plusieurs fois dans le fragment, apparemment hors du cadre du jeu, personne ne sait qui garantit sa véracité. Qui contraint chacun de nous à jouer ? C'est une proposition qu'il faudrait prouver. S'il n'est pas possible d'apporter cette preuve, le joueur reste dans le doute. D'ailleurs, l'interlocuteur de l'apologiste a passé sa vie jusqu'alors sans être impliqué dans le jeu. Du moins, même si cette proposition était vraie, il n'en était pas conscient et il ne pouvait savoir être déjà engagé, indépendamment de sa volonté.

Celui qui accepte les prémisses du jeu, même avant d'y engager, est ainsi déjà croyant. La participation au jeu consiste en deux moments consécutifs :

Etape I : la reconnaissance de la règle du jeu ;

Etape II : le pari sur l'existence de Dieu.

Le passage du premier moment au second est inéluctable. Si le joueur reconnaît les principes du jeu, l'argumentation géométrique du pari se montrant très solide, il ne peut pas ne pas miser sur l'existence de Dieu : le cas contraire est absolument exclu. La raison du décalage entre les deux interlocuteurs se précise. L'apologiste, présentant comme des axiomes les prémisses du jeu, essaye de les faire accepter à son ami (étape I) de façon naturelle, afin de le faire parier pour Dieu (étape II). Or, pour le libertin, dont la difficulté essentielle se trouve en la reconnaissance des conditions du jeu, qui n'est en réalité que le fonds de la religion, demeure toujours avant l'étape I. Alors que l'apologiste tente (sous l'intention rhétorique de faciliter la croyance) d'associer la foi à l'acte propre de parier qui est le second moment du jeu, l'incroyant, tout en reconnaissant la cohérence du discours mathématique qui garantit le passage de l'étape I à l'étape II, se rend compte que c'est dans la première étape du jeu que se joue la croyance religieuse. Le libertin, ne trouvant guère de raisons d'accorder les propositions préliminaires du jeu, résiste : « Je le confesse, je l'avoue, mais encore... ». L'apologiste est défait.

Cependant, malgré cette défaite, l'attitude de l'incroyant n'est pas la même qu'en début de dialogue. On peut remarquer, dans les répliques du libertin, non pas le mépris formel envers la

religion, mais le ton du souhait à la croyance, non sans toutefois le désespoir de se voir éprouver ce sentiment : « je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ? ». Tout en suspendant la reconnaissance des principes du jeu (étape I), il commence à espérer pouvoir parier (étape II). Il voudrait seulement que l'engagement ne soit pas exigé, mais volontaire. Sa situation actuelle ne lui convient pas : « On me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas ». De son côté, l'apologiste, concédant à ce malheureux ami (« Il est vrai »), semble admettre l'échec de son raisonnement substituant à la foi le pari, qui en réalité ne dispense pas de celle-ci. Il explique en effet la raison pour laquelle son ami ne peut *croire* : « Mais apprenez au moins que *votre impuissance à croire* [...] [vient] de vos passions ». Pourquoi a-t-il besoin, à ce moment précis, de revenir aux causes de l'incroyance de son interlocuteur ? N'a-t-il pas introduit l'argument du *pari* pour ne pas avoir recours à celui de la *croyance* ? S'il voulait achever sa démonstration, ne devrait-il pas rendre raison plutôt de ce que le libertin ne peut *parier* ? L'origine de l'infidélité trouve certes une explication selon la doctrine religieuse ; mais, comme nous l'avons vu, les « passions » ne sont la cause de l'éloignement de l'homme de Dieu qu'aux yeux des convertis. L'interprétation théologique échoue à convaincre les incroyants.

Or, après la démonstration mathématique de la nécessité du pari, l'apologiste n'a plus besoin d'insister sur l'analogie, qui n'est qu'apparente, de la foi et du jeu : car maintenant, tout en étant conscient de la ruse rhétorique de son ami, le libertin se sent misérable de ne pas pouvoir croire, de ne pas pouvoir s'engager volontiers dans le jeu. L'apologiste, apercevant une agitation dans la psychologie du libertin, devine : « puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez » ; « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ? Vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez les remèdes ? ». Le destinataire de ces paroles est dans une disposition d'esprit à suivre l'étape I du pari. Il est prêt à accepter que son ami cherche à diminuer ses « passions ».

L'apologiste, en voulant dissimuler, avec le discours du pari, la difficulté de la foi dans un premier temps, n'ose plus poursuivre cette dissimulation : l'engagement au jeu de hasard ne pouvant s'identifier avec la croyance, le libertin ignore toujours la nécessité de celle-ci. Mais, tout en suspendant le jugement sur la valeur de la règle du jeu présentée et la décision d'y participer ou non, il est convaincu par l'argumentation mathématique du profit que le pari apporterait. L'incroyant, commençant à regretter sa situation, incline à écouter l'apologiste, qui sait comment croire, en espérant accéder à ce qui pourrait le faire miser spontanément sur Dieu. A ce moment, le but de l'apologiste est presque accompli. En effet, celui-ci, qui fait le recours à un discours judicieux mais peu honnête du pari, ne voudrait guère convertir instantanément son interlocuteur. Il suffit pour lui d'évoquer chez son ami le souhait et la conscience de la possibilité de la croyance. Pour l'apologiste comme pour son interlocuteur, la foi consiste en la reconnaissance des propositions présentées comme la règle du jeu (étape I). Pascal ainsi essaie de faire s'engager l'incroyant dans le jeu, mais en renversant les procédés naturels : par la démonstration de manière géométrique de la vertu du pari pour l'existence de

Dieu (étape II), il suscite dans la psychologie de celui qui hésite la volonté d'accepter le jeu (étape I). Une fois cette procédure achevée, le converti découvre que son pari était loin d'être téméraire :

Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné.

Aux yeux des croyants, qui ont eux-mêmes accepté, par la suspension du jugement de l'existence d'un être infini, la démarche qui leur semblait insolite pour accéder à la foi, les conditions préliminaires du jeu ne sont plus hypothétiques mais véritables.

L'apologiste n'ayant plus besoin de révéler *pourquoi* on doit croire (« l'augmentation des preuves de Dieu » est d'ailleurs inutile pour convertir) devant son interlocuteur en route vers la foi, sa dernière mission est de montrer *comment* on peut croire :

Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.

L'apologiste reconnaît que le pari n'est pas moins facile que la foi : lorsqu'il s'agit de la question du moyen de la croyance, il prend des *parieurs* comme le modèle à suivre pour celui qui voudrait se procurer la foi. « Ceux qui [...] parient [...] tout leur bien » sont nettement considérés comme ayant la foi. Le pari n'est plus une métaphore fallacieuse de la croyance : il la *signifie* précisément. Ces joueurs volontaires (ils parient « tout leur bien ») sont ceux qui ont connu le parcours de l'interlocuteur de Pascal : comme celui-ci, ils étaient autrefois obligés (« liés ») de parier sans être capables de croire. L'instruction de l'apologiste est tout simplement de les suivre : de se comporter tout comme un croyant, « en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes ». Conseil apparemment extravagant : la pratique religieuse étant l'expression de la piété, le libertin la refuserait tant qu'il hésite. Mais justement, l'un des principaux buts de l'argument du pari consistait à faire suspendre l'étape des axiomes de l'ordre religieux pour faire accepter l'étape suivante de la foi. C'est le renversement du cheminement imaginé par le libertin. Selon l'apologiste, l'acceptation des exercices initiatiques éveillera chez celui-ci le sentiment de piété. (L'étape II du jeu ne correspondrait-elle pas à cette pratique coutumière recommandée par la religion ? Le pratiquant remontera à l'étape précédente du jeu qui est celle de la croyance.) Si par ces exercices, l'examen *intellectuel* de la justice de la foi est interrompu (« Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira »), ce n'est donc pas définitif : le

choix des habitudes³⁹ se justifie rétrospectivement quand on commence à croire en Dieu. Le libertin résiste : « Mais c'est ce que je crains ». Il répugnait en effet à la réception d'une *stultitiam*. Mais, cette fois, son attitude n'est pas déterminée. Il est sur le point d'accueillir l'exhortation de l'apologiste : « Ô ce discours me transporte, me ravit ». Ainsi, l'argument du pari ne se donne pas pour objet de présenter la preuve de Dieu qui justifierait peut-être la foi mais n'arriverait guère à convertir les incroyants : « le pari, avance M. Thirouin, c'est la preuve que les preuves ne valent pas⁴⁰ ». Cet argument fait d'abord renoncer à la recherche de Dieu par la raison, pour toutefois, ébranlant la psychologie du libertin, incliner celui-ci à la croyance : ce n'est qu'après qu'il rendra conscience de la pertinence du jeu dans lequel il s'engage. Par le discours du pari, Pascal voudrait faire suivre à l'incroyant la démarche de la foi à rebours.

Dès lors, on peut considérer que ce sont les exercices physiques qui engendreront la foi. Dans un autre fragment, Pascal trouve dans la psychologie (ou physiologie) humaine une pièce d'« automate », qui, acceptant la pensée ou la pratique coutumière, incline l'esprit à croire une proposition « sans qu'il y pense ». « C'est donc la coutume qui nous en persuade, c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. ». Pascal affirme utiliser cette tendance humaine pour la croyance religieuse, en appréciant un phénomène qu'il observe : « Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens »⁴¹. M. Philippe Sellier, remarquant une correspondance entre le fragment « Infini rien » et le fragment S45-L11, affirme que le premier n'est autre chose que « le discours de la machine », qui est considéré, dans le dernier, comme « la lettre d'ôter les obstacles » de l'apologiste pour faire « préparer la machine de chercher par raison⁴² »⁴³. La question de l'automatisme de la foi exigerait un ouvrage indépendant⁴⁴ : pour le moment, nous nous contenterons de constater, d'une part, que l'exemple de la pratique des croyants, que l'apologiste du fragment « Infini rien » conseille à son ami de suivre, est une des « coutumes » qui font oublier à l'esprit de fonctionner, et d'autre part, que l'« abêtissement » se rapproche d'un usage de la disposition de la « machine »⁴⁵, qui, dépourvue de l'intelligence, est assimilée au corps humain. L'adoption, avant la conversion, de la pratique des croyants, des exercices essentiellement physiques lors des rites religieux (comme baptême, prière, bénédiction du prêtre, communion, confession), ployant l'« automate », pièce corporelle de l'homme, conduira à la croyance : c'est le corps qui motive la conversion.

Si la foi est ainsi la conséquence de la reprise des coutumes pratiquées par les croyants et qu'elle dépend de l'expérience physique, la distinction des convertis et des pratiquants débutants se trouve être ambiguë. Qu'est-ce qui marque la conversion ? Le repère disparaît. En effet, l'apologiste, lui-même un des croyants qui se sont initiés à la religion suivant la manière de leurs prédécesseurs, avoue : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux *auparavant et après*, pour prier cet Etre infini et sans parties »⁴⁶. Une fois que le souhait à la foi se produit, et que l'exercice est entrepris, celui-ci ne cesse point : la conversion se situe à un certain moment dans une durée indéterminée. Le croyant, ne changeant point d'attitude *avant et après*, ne peut préciser cet instant. L'important, c'est

d'entamer la pratique : ce qui apportera « naturellement » et « automatiquement » la croyance. Désormais, il n'y a guère de différence, substantielle comme apparente, entre croyants et incroyants, entre convertis et non-convertis, tant qu'ils exercent l'usage du corps. C'est la « coutume », pratique physique, promettant le parcours irréversible, qui caractérise la foi.

4. La problématique pascalienne du corps

Le fragment « Infini rien » commence par annoncer l'impossibilité de connaître de Dieu : l'homme, être spirituel et physique donc minime, ne peut s'approcher de l'être purement spirituel et infini, qui récuse tout « rapport » avec ses créatures. La foi est ainsi exigée à l'homme pour ce dessein qualifié, « selon les lumières naturelles », d'impossible à réaliser. L'apologiste, introduisant la remarquable argumentation du jeu, tout à fait pertinente du point de vue mathématique, affirme le grand profit du pari pour convaincre de l'existence de Dieu. Le libertin, tout en étant persuadé par son ami, hésite toujours à s'engager dans le pari, qui en fait obligerait à croire, ce dont il est parfaitement incapable. L'apologiste, apercevant toutefois un mouvement dans la volonté de son interlocuteur, l'instruit directement du moyen de croire, qui se révèle être l'« abêtissement », recours provisoire à l'inertie du corps. Cette affirmation inattendue ne répugne plus le libertin, qui au début condamnait l'absence d'explication conforme à la raison pour la nécessité de recevoir la religion. Par l'argument du pari, l'apologiste du fragment « Infini rien » réussit à faire accepter à son ami le parcours nécessaire pour parvenir à la foi, et qui se révèle être l'inverse de celui qui était considéré comme obligatoire par le libertin.

Cette dialectique est tout à fait vraisemblable, d'autant plus que l'incroyant ne se soumet pas immédiatement au discours de son partenaire. Le cheminement indiqué dans le fragment pour la foi semble se rapprocher de celui qui fut parcouru par l'apologiste lui-même. Le dialogue pourrait être considéré comme celui échangé entre l'actuel Pascal dévot et le Pascal avant sa conversion. Pourtant, malgré la réalité du scénario, il serait peu prudent de conclure que l'efficacité de cet argument est universelle. D'ailleurs, on ignore si ce fragment, qui, selon M. Sellier, appartient aux dossiers développés après juin 1658, date présumée de l'établissement par Pascal du projet de son apologie⁴⁷, aurait été intégré par l'auteur dans son œuvre si elle avait été achevée. Or, si la comparaison de la croyance avec le jeu est absente dans tout le reste des *Pensées*, d'autres réflexions principales dans le fragment — l'incompréhensibilité totale de Dieu pour la créature, la supériorité de la croyance et de l'amour sur la connaissance, le recours à la disposition mécaniste du corps humain pour croire — sont reprises dans les textes destinés à l'apologie. On peut même reconnaître la conformité entre la démarche rhétorique dans l'argument du pari et le programme éventuel de l'apologétique pascalienne⁴⁸. Nous ne nous intéressons pas ici à la recherche, qui suppose de grands travaux philologiques, de la signification et la valeur possibles du fragment « Infini rien » dans l'œuvre inachevée. Il nous

suffira de constater la cohérence de l'argument, malgré son ton apparemment insolite, avec l'ensemble des idées exprimées dans les *Pensées*.

Nous remarquerons que Pascal, en réfléchissant, dans le fragment « Infini rien », sur le trajet de l'incroyant vers la conversion, rencontre deux fois le corps humain. D'abord, lors de l'observation de la nature de la connaissance humaine : l'homme ne parviendra jamais à la compréhension ni de l'existence ni de la nature de Dieu à cause de sa nature ontologiquement double, spirituelle et matérielle. Puis au moment de montrer au libertin le moyen d'arriver à croire : l'apologiste l'invite à exercer la pratique coutumière et physique pour interrompre le jugement intellectuel sur la justesse de la religion. Le corps, empêchant l'homme de « connaître » l'être infini, réclame la « foi ». Or ce même corps, identifié à une « machine », engendre la croyance en Dieu, par la confirmation des propositions répétées ou l'adoption des exercices cérémoniaux et rituels. Le corps intervient dans l'itinéraire de l'accès à la foi, d'abord pour la proclamer et puis pour la produire.

Pour considérer plus en détail la problématique pascalienne du corps, nous devrions étudier les sujets suivants, que, toutefois, nous ne pouvons aborder ici. Tout d'abord, il conviendrait de se demander quel est le concept pascalien du corps qui se révèle si essentiel dans le cheminement vers la foi. Quelle est l'originalité de la pensée du corps de Pascal ? A cet égard, il conviendrait d'étudier la notion pascalienne de corps selon trois aspects : *ontologique*, *axiologique* et *épistémologique*. Nous chercherions à définir la valeur sémantique du corps pour examiner quels attributs l'auteur reconnaît à ce terme. Notre objectif serait de considérer la signification morale et théologique du corps : quelle est la position de Pascal envers la relégation de la chair dans la tradition chrétienne ? Enfin, nous devrions interroger la capacité et la mode de connaissance de l'homme, prenant en considération l'influence essentielle qu'exercent sur lui ses dispositions physiques. Par ailleurs, nous savons que, chez Pascal, la foi qui invoque l'opération du corps ne s'accorde qu'une valeur provisoire. C'est la grâce de Dieu qui couronne notre croyance afin qu'elle soit authentique et utile pour le salut⁴⁹. Une nouvelle question se pose donc : quel est le sens de l'insistance de Pascal sur l'importance de la foi par la « coutume » ? Quels sont le rôle et la signification de cette affirmation dans l'apologie de Pascal ? La réponse de ces questions fera l'objet de développements ultérieurs.

* * *

Désespéré par la vanité de la recherche scientifique, Pascal conçoit son apologie comme « une étude de l'homme⁵⁰ ». Son observation découvre que l'homme est un être minuscule, temporaire, contingent ou inconstant. Autrefois, Kiyoshi Miki a défini les *Pensées* comme une œuvre anthropologique.

L'homme interrogé par Pascal est une réalité foncièrement concrète. L'objet de l'étude pascalienne de l'homme est l'être humain en tant que *ens*, de ce qu'on appelle

creatum, pour reprendre la définition de la tradition chrétienne. Nous devons nous retenir, lorsque l'auteur parle du « cœur » ou de l'« âme », de les associer à des termes de la psychologie. Puisque ce sont des notions qui représentent l'ontologie de l'humanité, non pas des notions abstraites comme après l'objectivation scientifique. [...] L'étude de Pascal a en définitive pour but l'analyse et l'interprétation de l'être de l'homme⁵¹.

L'homme étudié par Pascal n'est pas un objet abstrait de science, mais une réalité de l'être qui naît, qui vit et qui meurt. Cette vision anthropologique n'est-elle pas une conséquence de la réflexion apologétique de Pascal ? Celui-ci, reconnaissant trois éléments essentiels qui couvrent ensemble tout l'être humain et qui constituent les « trois ordres⁵² » de la cosmologie pascalienne, *volonté*, *esprit* et *corps*, attribue une manière propre de croire à chacun de ces trois principes.

Il y a trois moyens de croire : la *raison*, la *coutume*, l'*inspiration*. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ne evacuetur crux Christi*⁵³.

Les trois éléments composant l'être humain, le corps, l'esprit et la volonté, ayant recours respectivement à la coutume, à la raison et à l'inspiration divine, concourent à achever une foi parfaite. La recherche de la foi pascalienne réclamerait l'étude de l'homme tout entier. L'apologie de Pascal est une réflexion anthropologique sur la question de l'accès à la foi.

Notes

1. S181-L148, p. 226. Pour les citations des *Pensées*, nous signalons le numéro de fragment de l'édition Sellier (Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1991) suivant le sigle "S", et celui de l'édition Lafuma (Paris, éd. de Luxembourg, 1952) avec le sigle "L". S'il s'agit d'un long fragment, nous ajoutons le numéro de page du passage cité selon l'édition Sellier. Pour souligner quelques expressions dans les textes cités, nous les mettons en caractères italiques.
2. S78-L44, p. 176.
3. Chez Pascal, l'incompréhensibilité de Dieu par l'homme s'explique par la réflexion sur la justice, la vérité ou le bien humains. Pour les hommes changeant continuellement, la justice n'est ni constante : « Comme la mode fait l'agrément aussi fait-elle la justice » (S95-L61), ni universelle : « Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deça des Pyrénées, erreur au-delà » (S94-L60). « Rien n'est purement vrai, et ainsi rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai » (S450-L905, p. 357). Le fait que tout puisse paraître « bien » pour les hommes est d'ailleurs un signe d'absence du vrai

bien chez eux (voir S181-L148, p. 226).

4. S680-L418, p. 468.
5. S201-L170.
6. Dans le fragment S680, reconstruit selon le manuscrit en deux morceaux de papiers qui comportent nombre de notes et d'ajouts en marge, il est difficile de délimiter un discours cohérent et continu. Lafuma, répartissant le texte de ces deux feuilles en neuf fragments (L418 - L426), semble distinguer le raisonnement principal dans le premier de ceux-ci. Nous considérons ici le fragment « Infini rien » comme L418. Celui-ci correspond dans l'édition Sellier à la partie du début de la page 467 à la ligne 12 de la page 472. Nous suivons le texte et l'ordre du discours de M. Sellier.
7. S680-L418, p. 471.
8. *Ibid.*
9. S680-L418, p. 469.
10. *Ibid.*
11. Voir S680-L418, p. 468.
12. Le « rapport » a une signification privilégiée dans l'épistémologie pascalienne : « L'homme, par exemple, a *rapport* à tout ce qu'il connaît » (S230-L199, p. 253). Selon le dictionnaire de Furetière, ce mot indique une homogénéité ontologique : « la ressemblance et connexité que deux choses ont entre eux » (A. Furetière, *Dictionnaire universel* (1690), Genève, Slatkine Reprints, 1970, 3 vols. : « rapport »). Un autre fragment suggère que le rapport entre plusieurs objets consiste en la ressemblance : « il y a un *rapport* parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur ce bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique quoique chacune selon son genre » (S486-L585, p. 379). Voir aussi : « Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul *rapport* de moi à Dieu ni à Jésus-Christ juste. » (S751-L919, p. 562)
13. Dans *La Logique* de Port-Royal, la proposition qu'« Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini » figure parmi des « axiomes importants » « qui peuvent servir de principes à de grandes vérités » (Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, éd. de P. Clair et F. Girbal, 2^e édition, Paris, Vrin, 1993, pp. 320-322). Voir aussi Descartes, *Les Principes de la philosophie*, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery éd., Vrin, 1996 ; tome IX-2, n^{os} 24-27, pp. 35-37.
14. S230-L199, p. 249.
15. *Ibid.*, p. 251.
16. *Ibid.*, p. 249.
17. *Ibid.*, *id.*
18. *Ibid.*, pp. 250-251.
19. *Ibid.*, p. 253.
20. *Ibid.*, pp. 253-254 ; texte rayé par Pascal.
21. *Ibid.*, p. 254.
22. S567-L688. Ce mot implique la constance. Selon A. Lalande, le terme signifie « ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, en tant que ce permanent est considéré comme un sujet qui est modifié par le changement tout en demeurant "le même", et en servant de support commun à ses qualités successives » (A. Lalande, *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1991, 2 vol. : « substance »).
23. Voir S505-L612.

24. S567-L688. Selon l'analyse de M. A. McKenna, l'imperfection de la condition actuelle de l'homme s'explique chez Pascal par l'indivisible union de la pensée (l'esprit) avec un corps animal, alors que chez Descartes, cette imperfection est définie par la seule contingence de la pensée humaine par rapport à l'Être nécessaire. En partant de cette primauté du corps dans la théorie de la connaissance pascalienne, M. McKenna conclut que, dans l'*Apologie*, le terrain commun entre l'apologiste et son interlocuteur consiste en une épistémologie où le corps humain joue un rôle capital (voir les deux articles d'A. McKenna : « Pascal et le corps humain », dans *XVII^e siècle*, n° 177, oct.-déc. 1992, et « Une question de cohérence : l'argument *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal », dans *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994).
25. *La Logique* de Port-Royal, *op. cit.*, p. 127.
26. S142-L110, p. 203.
27. Voir *ibid.*
28. Voir « 16^e lettre », *Les Provinciales*, éd. Cognet et Ferreyrolles, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1992, p. 314-315.
29. L. Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991 ; chapitre VII : « Le pari ».
30. Voir aussi H. Gouhier, « Le pari de Pascal », dans *Blaise Pascal. Commentaires*, 3^e tirage, Paris, Vrin, 1984, pp. 283-285.
31. Sur la question de « la règle des partis », voir Thirouin, *op. cit.*, chapitre VI.
32. Le règle est donné par Pascal dans le *Traité du triangle arithmétique* : « Le parti est qu'ils [= les deux joueurs] séparent la somme qui est au hasard par la moitié et que chacun prenne la sienne », « Si en cas de perte il lui appartient A, et en cas de gain A+B, le parti est qu'il prenne A + 1/2B » (phrases citées dans Thirouin, *op. cit.*, p. 115).
33. *Ibid.*, pp. 155-156. M. Thirouin invoque ici le fragment S186-L153 : « Que me permettez-vous enfin — car dix ans est le parti — sinon dix ans d'amour propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines ? »
34. Voir *Ibid.*, p. 148, n. 1.
35. *Ibid.*, p. 156.
36. *Ibid.*, p. 170.
37. S182-L149, p. 233.
38. Thirouin, *op. cit.*, p. 163.
39. Voir la note pour l'expression « vous abêtira » par M. Sellier, *Pensées, op. cit.*, p. 471.
40. Thirouin, *op. cit.*, p. 181.
41. S661-L821.
42. M. Sellier propose, pour une interprétation de cette expression qui se heurte à la grammaire française, d'ajouter une virgule entre « machine » et « de chercher ». Voir Ph. Sellier, « L'ouverture de l'apologie pascalienne », dans *XVII^e siècle*, n° 177, oct.-déc. 1992, p. 449, note 22.
43. Voir *Pensées, op. cit.*, p. 467, note 2.
44. Les études principales sur cette question sont : G. Descrippes, *Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris, P. Téqui, 1935 ; G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, H. Champion, 1995.
45. E. Gilson reconnaît le lien entre l'« abêtissement » et l'insistance de Pascal sur l'importance de la « coutume » pour une foi assurée : « S'abêtir signifie exactement : assujettir l'esprit, dont la conviction est nécessairement instable, à l'automatisme de la bête qui, chez l'être double que nous

sommes, est le seul principe d'assurance et de stabilité » (E. Gilson, « Le sens du terme *abêtir* chez Pascal », dans *Les Idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 273).

46. Le fragment S772 témoigne de l'importance de la continuation de la pratique des œuvres religieuses.
47. Voir *Pensées*, *op. cit.*, p. 466, note 1.
48. Voir Thirouin, *ibid.*, pp. 187-188. H. Gouhier suppose une correspondance entre le discours du pari et quatre fragments (S38-L4, S39-L5, S41-L7 et S45-L11) qui figurent dans la liasse « Ordre » des *Pensées* (voir Gouhier, *op. cit.*, pp. 286-287). Dans l'article cité (pp. 437-449), M. Sellier affirme que « le discours de la machine » (auquel il assimile le fragment S680) constitue un développement de l'ouverture de son apologie.
49. Voir S142-L110 ; cf. S41-L7, S655-L808.
50. S566-L687.
51. K. Miki, *Pascal ni okeru ningen no kenkyû* (*L'étude de l'homme chez Pascal*), Tokyo, Iwanami, 1980 (1^{re} édition en 1926), p. 13 ; extrait traduit par nous.
52. S761-L933, cf. S339-L308.
53. S655-L808.

[付記] 本稿は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。